

Olgierd Sroczyński

Demokracja a secesja. Prawo do samostanowienia narodów w perspektywie libertariańskiej teorii państwa.

Korzenie ideowe prawa do samostanowienia narodów tkwią w nowożytnej koncepcji suwerenności. We współczesnej teorii państwa, jak często podkreśla się w literaturze, możemy zaobserwować zasadniczą zmianę w stosunku do klasycznej filozofii politycznej – zarówno starożytnej, jak i średniowiecznej – w postrzeganiu genezy państwa i społecznej roli człowieka¹. Na plan pierwszy wysuwa się (pochodzące przede wszystkim od T. Hobbesa, N. Machiavellego oraz J. Bodina) „techniczne” pojmowanie władzy państwowej i definiowanie jej jako siły, która utrzymuje w ryzach sprzeczne dążenia jednostek, dążąc do zapewnienia pokoju wewnątrz wspólnoty. Tym samym następuje zerwanie z mocno obecnym jeszcze w średniowiecznym porządku politycznym zachodniej Europy postrzeganie państwa jako organicznej wspólnoty wspólnot, gdzie władza była zdecentralizowana i rozproszona pomiędzy różnymi ośrodkami świeckimi i religijnymi, a państwa, jeżeli w ogóle można zastosować tutaj to pojęcie², nie stanowiły jednolitej, zuniformizowanej pod względem prawno-politycznym

¹ M.A. Krąpiec, *Sens państwa w oczach klasyków – Arystotelesa i Tomasza*, [w:] *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka. Tradycja i współczesność*, red. A. Hrebenda, W. Kaute, Katowice 2002, s. 9.

² Por. historyczną analizę pojęcia państwa (łac. *status*, ang. *state*) przeprowadzoną przez Quentina Skinnera: Q. Skinner, *The State*, [w:] *Political Innovation and Conceptual Change*, red. T. Ball, J. Farr, R.L. Hanson, Cambridge 1989.

całości. Władza króla, jako najwyższego seniora, wynikała przede wszystkim z posłuszeństwa wasali, a hołd lenny był prywatną umową, która była ograniczona czasowo³. I chociaż nie możemy mówić o jednym modelu ustrojowym, który był wspólny dla całej Europy przez cały okres Średniowiecza (np. feudalna zasada „wasal mojego wasala nie jest moim wasalem” nie była znana w polskim i angielskim porządku prawnym), to opierając się na najbardziej wpływowych ówczesnie nurtach myśli prawnej możemy zrekonstruować pewną ogólną tendencję, która – poprzez dominację chrześcijaństwa, które wykreowało pewną uniwersalną wspólnotę wartości – w różnym stopniu dawała o sobie znać w większości regionów Europy.

Boskie pochodzenie władzy królewskiej, utrwalane na przykład święceniem królewskich insygniów koronacyjnych przez papieża, nie miało charakteru absolutnego, ale było wsparte autorytetem i tradycją⁴. Co więcej: było to również wskazanie na to, że władza królewska nie jest ostateczna, ale jest poddana zwierzchniej władzy boskiej, a zatem może być w każdej chwili zdjęta. Chrześcijaństwo dokonało więc na Zachodzie niezwykle istotnej rzeczy: rozdzielenia sfery świeckiej i religijnej, w pierwszym zaś rzędzie desakralizacji królów, którym wcześniej – zgodnie z różnymi plemiennymi tradycjami – przypisywano nawet nadprzyrodzoną, magiczną moc.

³ „Związanie stosunku lennego następowało więc w wyniku zawartej umowy, a jej zewnętrzny ceremoniał przypominał dawną komendację. Przyszły wasal poddawał się uroczystości władzy seniora, składając na klęczkach w jego ręce swoje złożone dłonie. Senior podnosił go z klęczek i całował w usta. Ceremonia ta nosiła nazwę *homagium* (*hominium*) czyli hołdu (od niemieckiego *Huldigung*) (...) Ponieważ hołd miał charakter zobowiązania czysto osobistego między ściśle określonymi osobami, kontrakt lenny tracił moc obowiązującą z chwilą śmierci jednej ze stron, bez względu na to, czy był nią senior, czy też wasal” (T. Manteuffel, *Historia powszechna. Średniowiecze.*, Warszawa 1965, s. 102).

⁴ Por: J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 2009, s. 43-44 oraz 109 i nn.

Nowożytne koncepcje władzy w zasadniczy sposób przeddefiniowały takie pojmowanie instytucji państwowych. Początki tej zmiany znaleźć można już w pochodzącym z XIV wieku późnośredniowiecznym traktacie Marsyliusza z Padwy *Defensor pacis*, w którym zaznaczona jest potrzeba oddzielenia władzy świeckiej, opartej na przymusie, od wszelkich innych, w tym od ograniczeń ze strony Kościoła⁵. Władza bowiem pochodzi od ludu: to u Marsyliusza po raz pierwszy pojawia się koncepcja umowy społecznej, która stanowi legitymizację rządu⁶. Dalszej separacji władzy politycznej od innych czynników dokonał Niccolo Machiavelli, według którego książę, władca państwa, nie powinien być⁷ ograniczony żadnymi względami moralnymi, religijnymi czy tradycyjnymi (na przykład złożonymi obietnicami), ale powinien działać tak, jak wymaga tego konieczność. Państwo jest tutaj dobrem ostatecznym, więc nieistotne jest to, czy księciem kieruje honor czy niemoralność – książę powinien być przede wszystkim (jeżeli nie wyłącznie) skuteczny w osiąganiu celów związanych z dobrem państwa. Kolejna istotna i wpływowa zmiana nastąpiła wraz z koncepcją absolutyzmu Jeana Bodina, którego definicja suwe-

⁵ Q. Skinner, *The State*, op. cit., s. 105 i nn.

⁶ Wątek umowy społecznej pojawiał się już także wcześniej, tak u św. Tomasza z Akwinu, jak i u św. Augustyna; nie stanowił on jednak fundamentu całej ich teorii państwa i był używany raczej w celach retorycznych. Inaczej jest u Marsyliusza, dla którego geneza władzy politycznej rzeczywiście tkwi w społecznym kontrakcie. Zob. J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, op. cit., s. 66-73.

⁷ „Nie powinien być” lub też „nie jest” – istnieją bowiem różnice w interpretacji co do rzeczywistej motywacji Machiavellego do napisania *Księcia*. Według niektórych autorów Machiavelli nie napisał „podręcznika dla tyrana”, jak często się to dzieło odczytuje, ale – jako republikanin – podręcznik dla ludu, który dzięki niemu miał rozpoznać prawdziwą istotę władzy politycznej. Por. m.in.: E. Cassirer, *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2006, s. 135 i nn. W tym miejscu przyjmujemy bardziej popularną interpretację, ze względu na rzeczywiste oddziaływanie *Księcia*, a nie domniemane zamiary jego autora.

renności jako władzy nad wspólnotą polityczną całkowicie odwracała dotychczas uznawaną, genezę władzy państwowej.

Pomniejsze wspólnoty, pośrednie pomiędzy jednostką a państwem, nie przekazywały części swoich uprawnień „wyżej”, jak było to przede wszystkim w filozofii Arystotelesa, a za nim również w myśli wielu inspirowanych tomizmem prawników średniowiecznych – wręcz przeciwnie, swoje uprawnienia otrzymywały z góry, od suwerena, który delegował na nie część swojej władzy. Absolutyzm Bodina w teorii zobowiązywał co prawda królów do dochowania posłuszeństwa prawu naturalnemu i rozumowi, ale w praktyce przydzielał im prawo do decydowania o tym, co konieczne⁸. Z punktu widzenia rozważań dotyczących samostanowienia narodów najistotniejszą i najbardziej wpływową jest koncepcja umowy społecznej Tomasza Hobbesa (oraz biorący z niej początek kontraktualizm w myśli politycznej), w związku z czym to ją należy omówić bardziej obszernie.

Przedstawiona w Hobbesowskim *Lewiatanie* charakterystyka stanu natury jako permanentnej wojny wszystkich przeciwko wszystkim, wynika bezpośrednio z antropologii Hobbesa – cnoty takie jak miłosierdzie, sprawiedliwość czy prawość są według siedemnastowiecznego filozofa sprzeczne z naturą ludzką, dlatego też wypełnianie umów i zobowiązań wobec innych ludzi nie może być egzekwowane inaczej, aniżeli poprzez siłę: „ugody bez miecza są tylko słowami”⁹. Siła jest kluczowa dla całej kwestii istnienia państwa, ponieważ tylko i wyłącznie siła może skłonić ludzi do tak „nienaturalnego” zachowania, jak ich pokojowe współżycie ze sobą. Uzasadniając istnienie państwowej władzy, Hobbes odwoływał się do umowy społecznej pomiędzy jednostkami, które motywowane chęcią zachowania samych siebie przelewają na suwerena swoje uprawnienia, tym samym poddając się jego woli.

⁸ Zob. C. Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago 2005, s. 8. Por. także M.N. Rothbard.

⁹ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 147.

Państwo staje się „(...) jedną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielości stał się mocodawcą”¹⁰.

Koncepcja legitymizacji władzy poprzez umowę społeczną pomiędzy obywatelami ma doniosłe znaczenie dla pojmowania roli państwa i relacji pomiędzy jednostką a państwem. Jednostki w sytuacji umowy społecznej są postrzegane w oderwaniu od wszelkich „przypadłości” – są absolutnie równe sobie, a państwo nie jest już, jak zostało powiedziane wyżej, organicznie powstającą wspólnotą wspólnot, ale wyłącznie wspólnotą ludzi, niezależnie od tego, czy połączonych za pomocą jakiejś więzi (jaką to rolę w politei Arystotelesa pełniła przyjaźń), czy nie. Za punkt wyjścia przyjęty jest tutaj jeden, naturalny zdaniem Hobbesa (a wręcz jedyny naturalny) element natury ludzkiej: dążenie do zachowania samego siebie¹¹.

połączny kontrakt nie skutkuje u Hobbesa potrzebą reprezentacji czy też udziału w strukturach władzy – suwerenność jest czymś, co wprawdzie zostaje wywołane przez umowę społeczną, ale nie jest przez umowę i delegację uprawnień stworzone.¹² Suweren nie jest stroną umowy i nie jest zobowiązany do niczego, prócz utrzymania pokoju i bezpieczeństwa. Koncepcja umowy społecznej jako aktu woli powołującego do życia byt polityczny ma jednak fundamentalne znaczenie dla pojmowania roli człowieka w procesie powstawania i istnienia państwa. Państwo jest konieczne, ale owa konieczność nie jest pojmowana tak, jak było to w porządku klasycznym. I tak np. filozofii Arystotelesa państwo, jako cel natury ludzkiej, jest wręcz pierwotne wobec człowieczeństwa: zgodnie bowiem ze znanym zdaniem wyrażonym przez Sta-

¹⁰ Ibidem, s.152.

¹¹ Umowa zostaje potraktowana w sposób całkowicie indywidualistyczny. Wszelkie więzi i wspólnoty uległy rozpadowi. Zatomizowane jednostki, ogarnięte strachem, łączą się, aż wreszcie rozbłyśka światło rozsądku i rodzi się porozumienie, oparte na powszechnym i bezwarunkowym podporządkowaniu najpotężniejszej mocy.” C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s.44).

¹² Ibidem, s. 45.

girytę ten, kto żyłby poza państwem, musiałby być albo bogiem, albo zwierzęciem. Człowiek zatem rodzi się i umiera będąc obywatelem.

W hobbesowskiej koncepcji państwa człowiek, jednostka, staje na samym początku całego procesu i to jej wola jest kluczowa dla istnienia, bądź nieistnienia państwa.

Uprawnienia naturalne a obywatelstwo

Ta ostatnia kwestia widoczna jest zwłaszcza w filozofii państwa klasycznego liberalizmu, która z koncepcją Hobbesa koresponduje na wielu poziomach. W stanie natury Locke'a ludzie są absolutnie wolni i równi sobie, a równość sprowadza się „(...) do równego uprawnienia, jakie każdy człowiek ma do swej naturalnej wolności, by nie podlegać woli ani władzy innego człowieka”¹³. Innymi słowy, wszyscy ludzie są sobie równi pod tym względem, że jako ludzie mają prawo (uprawnienie) do obrony siebie i swojej wolności, której granicą jest ciało (na drodze samoposiadania) oraz sprawiedliwie pozyskana za pomocą tegoż ciała własność. Stan natury Locke'a wygląda inaczej niż Hobbesowski stan wojny wszystkich przeciwko wszystkim, ale wskutek naruszenia prawa własności może się w niego przemienić. Człowiek ma prawo do karania zagrażających jego wolności i własności innych, ale brak wspólnego, uznanego przez wszystkich sędziego nie gwarantuje wykonywania woli prawa natury w sposób należyty, ponieważ raz rozpoczęty stan wojny będzie trwał nadal¹⁴.

Koncepcja równości wszystkich ludzi – bo takie są w istocie założenia liberalnej idei uprawnień naturalnych – nie wystarcza jednak do zbudowania na niej struktury państwa. Teoria umowy społecznej nie mówi o powstaniu konkretnego państwa, ale uzasadnia istnienie instytucji politycznych w ogóle. Każdy z racji bycia człowiekiem powinien być chroniony od przemocy

¹³ J. Locke, *Traktat drugi*, [w:] *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, §54, s.200.

¹⁴ Ibidem, § 20, s.176.

ze strony innych; ochronę zaś powinna zapewniać instytucja neutralna i bezstronna, nie uwikłana w osobiste sympatie i antypatie, w innym wypadku mielibyśmy do czynienia z anarchią i rozpadem wspólnoty politycznej.

Na tym etapie, w którym ważna jest wyłącznie ochrona jednostki przed agresją (bez rozróżnienia na wewnętrzną i zewnętrzną), nie jest jeszcze potrzebna instytucja obywatelstwa. Człowiek podróżujący przez terytorium danego państwa, mimo że nie jest jego obywatelem, nie jest i nie może być z perspektywy liberalizmu wyłączony spod prawa, a szkoda jemu uczyniona powinna być traktowana tak samo, jak szkoda uczyniona obywatelowi. Konieczne jest zatem zakreślenie granic wspólnoty (zbioru) ludzi, którzy posiadają takie, a nie inne prawa i tym samym oddzielenie ich od innych, którzy takich praw nie posiadają. Równość wszystkich ludzi pod każdym względem byłaby ideą, która uniemożliwiałaby stworzenie koncepcji jakiegokolwiek systemu organizacji społecznej¹⁵. Liberalizm jest więc z tej perspektywy raczej teorią antypolityczną, negatywną, w obrębie której cały wysiłek intelektualny myślicieli politycznych nakierowany jest nie na uzasadnienie, ale na ograniczenie władzy państwowej¹⁶.

Obywatelstwo jest czymś danym przez byt polityczny, więc właściwa jego koncepcja pochodzi z tradycji republikańskiej, uznającej państwo za byt pierwotny wobec jednostki. Jednak również wychodząc od liberalnej przesłanki o naturalnym uprawnieniu do własnej wolności, idea obywatelstwa jako wolności politycznej staje się wręcz konieczna. Owo uprawnienie, jak zostało wspomniane wcześniej, mówi o wolności od podlegania

¹⁵ Jak zauważał Carl Schmitt „[r]ówność, która jest częścią istoty systemu demokratycznego, jest zorientowana do wewnątrz, a nie na zewnątrz: wewnątrz demokratycznego państwa wszyscy uczestnicy systemu są równi. W konsekwencji każdy, kto nie jest obywatelem, nie jest z perspektywy prawa publicznego podmiotem demokratycznej równości.” Idem, *Constitutional Theory*, Duke University Press 2007, s. 257-258.

¹⁶ K. Haremska, *Po pierwsze – przeżyć. Studia z filozofii politycznej liberalizmu*, Kraków 2011, s. 101-102.

władzy i woli drugiego człowieka. Sprawiedliwymi relacjami pomiędzy jednostkami są te, które są oparte na dobrowolności, a nie na przymusie. Z naturalnego uprawnienia wynika więc koniecznie również wolność polityczna, a zatem prawo do uczestniczenia w decyzjach władzy, przynajmniej na zasadzie wyrażenia na nie zgody (albo też prawo do wypowiedzenia tej władzy posłuszeństwa, jeżeli postępuje ona wbrew woli obywateli¹⁷). Państwo czerpie legitymację nie tylko do samego istnienia, ale również do swych działań z woli rządzonych i nie może działać wbrew ich woli: żadne użycie siły, które nie jest motywowane ochroną własności, jak również żadne podatki, których wysokość nie jest uzgodniona z obywatelami, nie są uprawnione¹⁸. Klasyczny liberalizm niejako implikuje więc demokratyczną legitymizację władzy, chociaż dopuszcza inne niż demokracja formy rządów. Władza dziedzicznego monarchy jest z punktu widzenia zasad klasycznego liberalizmu w taki sam sposób obwarowana wolą obywateli (ich posłuszeństwem lub nieposłuszeństwem), jak władza demokratycznie wybranego przedstawiciela.

Wola obywateli, co należy w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, nie jest jednak w tym ujęciu absolutna, lecz jest narzędziem obrony zasad prawa naturalnego. Fundamentalna dla klasycznego liberalizmu jest wolność jednostki pochodząca z naturalnego uprawnienia, a wolności tej w łatwy sposób może zagrozić nie tylko decyzja tyrana, ale również wola demokratycznej większości. Nad władzą stoi więc nie tylko wola rządzonych, którzy mogą wypowiedzieć jej posłuszeństwo, ale przede wszystkim właśnie prawo naturalne, które w strukturze liberalnego państwa zapewniane ma być przez rządy prawa (rule of law): zestaw pewnych niezmiennych reguł, w obrębie których mogą być podejmowane decyzje polityczne (niezależnie od sposobu sprawowania rządów), i które nie mogą być przez te władze zmienione, pojawia się możliwość zaistnienia obywatelskiego nieposłuszeństwa.

¹⁷ J. Locke, *Traktat drugi*, op. cit., § 149, s.269; § 155, s.273- 274.

¹⁸ Ibidem, § 135, s. 259.

Suwerenność państwa a suwerenność ludu

Demokratycznie wyrażona wola, zarówno z perspektywy powstania państwa, jak i zarządzania nim, jest kluczowa dla oświeceniowej teorii Jana Jakuba Rousseau, gdzie nowożytna koncepcja suwerena przekształca się w ideę suwerenności ludu. Również tutaj umowa społeczna ma zasadnicze znaczenie, chociaż Rousseau, w przeciwieństwie do wcześniejszych teorii kontraktualistycznych, nie uznawał jej za akt powołujący do życia istniejący porządek polityczny. Francuski filozof upatrywał początków społeczeństwa politycznego i państwa w nierówności. Ludzie w stanie natury, jak twierdził, znajdowali się w stanie absolutnej równości, korzystając ze wspólnie posiadanych dóbr naturalnych, które chociaż wystarczały jedynie na zaspokojenie podstawowych potrzeb, to jednak były jednocześnie wystarczające, aby człowiek był szczęśliwy. Zło wkroczyło w życie ludzkie wraz z pojawieniem się własności prywatnej.

„Ten, kto pierwszy odgrodził kawałek ziemi, powiedział „to moje” i znalazł ludzi dość naiwnych by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa. Iluż zbrodni, wojen, morderstw, ile nędzy, grozy, byłby rodzajowi ludzkiemu oszczędził ten, kto by kołki wyrwał lub rów zasypał i zawołał do otoczenia: «Uwaga! Nie słuchajcie tego oszusta, będziecie zgubieni, gdy zapomnicie, że płody należą do wszystkich, a ziemia do nikogo!»”¹⁹.

Własność prywatna była czynnikiem różnicującym, a więc również wprowadzającym nierówność – nierówność w dostępie do ziemi i zasobów naturalnych, na której następnie nawarstwiały się kolejne nierówności: bogactwa, a na samym końcu państwo, stworzone aby chronić interesy bogatych przeciwko biednym²⁰.

¹⁹ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.

²⁰ Ibidem, s. 92-93.

Państwo i własność prywatna są zatem instytucjami zniewalającymi jednostkę. Aby utraconą wolność odzyskać, potrzebna jest według Rousseau nowa umowa społeczna, dzięki której ufundowany zostanie nowy ład polityczny znoszący nierówności. Suwerenność, która została zagrabiona przez dotychczasowych władców, ma wrócić tym samym do ludu. Lud nie tylko bowiem powołuje do życia państwo w akcie umowy, ale również dzierży w nim władzę bezpośrednio, podejmując każdorazowo decyzje polityczne.

Wola powszechna jest absolutna i nie ma, tak jak to było w anglosaskim liberalizmie, instancji odwoławczej, która stałaby nad wyrokami władzy politycznej. Demokracja Rousseau przyjmuje skrajną postać demokratycznego sprawowania władzy i woli większości (choć wola powszechna z wolą większości nie musi być według francuskiego myśliciela tożsama) jako źródła zasad sprawiedliwości. Sfera polityczna przenika i podporządkowuje sobie wszystkie inne, wkraczając na poziom hiperpolityki czy – posługując się terminem Jacoba Talmona – demokracji totalitarnej²¹. Państwo nie jest już instytucją, która zostaje powołana do ochrony ludzi. Władza nie jest „obca”, zewnętrzna wobec ludu, jak przyjmował to Hobbes a za nim również liberalizm, widzący we władzy politycznej ciągle zagrożenie dla społeczeństwa obywatelskiego i indywidualnej wolności – władza jest tożsama z ludem, zatem nic z tego, co robi, nie może być sprzeczne z jego interesem²².

W teorii Rousseau następuje istotne przeniesienie akcentów, w zestawieniu z koncepcjami anglosaskimi, w odniesieniu do postrzegania obywatelstwa i związków jednostki z instytucją pań-

²¹ Por. A. Rzegocki, *Czy demokracja może być totalitarna?* [w:] *Totalitaryzm i zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Kraków 2006.

²² Jak ujmował to Raymond Aron: „Jeśli ta [wola powszechna – przyp. OS] wymaga środków, które mniejszość uważa za niesprawiedliwe lub zniewalające, może ona protestować w nadziei, że większość weźmie jej głos pod uwagę i lepiej poinformowana zmieni swoją decyzję

stwa. Nowożytna teoria suwerena, jak zauważał Michael Foucault, wiązała się przede wszystkim z władzą nad ziemią, nie zaś z władzą nad osobami i stosunkami społecznymi²³. Skoro osoba ludzka wraz ze swoją własnością przebywa stale na danym terytorium, ponosi ciężary podatkowe związane z utrzymaniem zapewniającego jej ochronę aparatu państwowego, uznając jego prawo do rozstrzygania sporów i wymierzania sprawiedliwości. Również Locke'owskie ujęcie własności prywatnej obejmowało przede wszystkim władztwo nad ziemią i produkcję z tą własnością związaną²⁴. Wypowiedzenie władzy posłuszeństwa wiązało się więc prawie zawsze z secesją – władza traciła spod jurysdykcji pewien obszar terytorialny, którego mieszkańcy nie zgadzali się na podleganie jej decyzjom. W tym ujęciu najbardziej uzasadnionym sposobem pierwotnego nabycia obywatelstwa jest *ius soli*, związane z terytorialnym charakterem władzy państwowej. Zupełnie inaczej jest w demokratycznej idei suwerenności ludu. Państwo jest tutaj emanacją woli ludu, a zatem stosunek łączący obywatela z państwem nie ma charakteru terytorialnego, ale biologiczny. To jednostka ludzka, a nie jej własność, jest przedmiotem władzy politycznej, która jest w stanie nawet zmienić przez odpowiednie działania naturę człowieka²⁵.

Teoria Rousseau daje właściwą teoretyczną podstawę do stworzenia pojęcia narodu jako podmiotu politycznego. „Lud” Genewczyka jest w dalszym ciągu narodem w sensie obywatelskim, a nie etnokulturowym, ale też abstrakcyjny charakter jego wizji daje możliwość wypełnienia jej jakąkolwiek koncepcją narodu. Wyraźnie widoczne było to we francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, która – pisana wszakże pod wpływem idei Rousseau – stwierdzała, iż źródło władzy tkwi w narodzie

²³ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France 1976*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 45.

²⁴ D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Kraków 2012, s. 195 i nn.

²⁵ C. Schmitt, *Political Theology*, op. cit., s. 56.

(„le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation”), mimo że obywatele Francji w bardzo małym stopniu łączyła wspólnota językowa i kulturowa²⁶. Istotne jest jednak tutaj uznanie, że zbiorowość może działać ponad i poza jednostkami, a jej potrzeby nie muszą być tożsame z potrzebami jej członków. Wola powszechna jest kluczem do ufundowania koncepcji woli narodu i państwa narodowego, z której czerpało następnie wiele nurtów nacjonalistycznych, a ściślej – nacjonalitarystycznych²⁷. Jednostka jest wolna wtedy, gdy wolny jest naród, ponieważ jest tego narodu częścią. Wszystko to, co należy do sfery indywidualnej wolności, ale stoi w sprzeczności z „interese narodu”, jest fałszywą, złudną wolnością. Zasada ta działa jednak nie tylko wewnątrz, ale – co z punktu widzenia tych rozważań dużo ważniejsze – również na zewnątrz państwa. Stosunki międzypaństwowe, czy też międzynarodowe, stają się stosunkami pomiędzy kolektywami, zbiorami ludzi definiowanych poprzez przynależność do poszczególnych wspólnot politycznych, a nie pomiędzy poszczególnymi jednostkami.

²⁶ P. Lawrence, *Nationalism: History and Theory*, Harlow 2005, s. 3-5.

²⁷ Nacjonalizm przybrał od XIX wieku wiele form tak różnych, że nie jesteśmy w stanie mówić o jednym nacjonalizmie czy też jednej tradycji nacjonalistycznej, we wszystkich wskazując pochodzenie od oświeceniowej idei suwerenności ludu. Idea narodowa była na przestrzeni historii łączona tak z konserwatyzmem, jak i liberalizmem czy socjalizmem; przybierała formy republikańskie i demokratyczne, jak i monarchistyczne; była zakorzeniona zarówno w religii chrześcijańskiej, jak i przejmowana była przez ruchy neopogańskie, zdecydowanie odrzucające chrześcijański uniwersalizm etyczny. Idea suwerenności ludu swój najwyższy wyraz znajdowała właśnie w tych nurtach, które „zasadę narodową” stawiały na pierwszym miejscu w koncepcjach politycznych, a które nazwać możemy nacjonalitarystycznymi. Zob. m.in. J. Bartyzel, *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*, Warszawa 2009, s. 97-130, oraz idem, *Na antypodach idei narodowej: nacjonalizm a nacjonalitaryzm*, [w:] *Ideologie, doktryny i ruchy narodowe. Wybrane problemy*, red. S. Stępień, Lublin 2006.

Libertariańskie ujęcie państwa

Libertarianizm, jako stosunkowo nowa i oryginalna teoria państwa, stanowi niezwykle cenny punkt wyjścia dla krytycznego ujęcia idei obecnych we współczesnej myśli prawnej. Jako że jest to nurt już dość dobrze rozpoznany pod względem historycznym w literaturze, również polskojęzycznej²⁸, pominiemy tutaj jego systematykę i historię, skupiając się na przedstawieniu założeń filozofii, która legła u podstaw libertarianizmu we właściwym sensie, aby następnie przez ich pryzmat przeanalizować zasadę samostanowienia narodów i jej konsekwencje.

²⁸ Dla polskiego czytelnika dostępne jest już wiele pozycji, zarówno tłumaczeń czołowych myślicieli libertariańskich, jak i polskich akademickich opracowań ich myśli. Wśród publikacji, które próbują dokonać historycznej systematyki zjawiska libertarianizmu wymienić można pracę T. Teluka (*Libertarianizm. Teoria państwa*, Warszawa 2006), publikację M. Modrzejewskiej (*Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków 2010) czy też opracowania autorstwa J. Bartyzela (*Geneza i próba systematyki głównych nurtów libertarianizmu*, [w:] *Libertarianizm. Teoria, praktyka, interpretacje*, red. W. Bulira, W. Gogłóza, Lublin 2010; idem, *W gąszczu liberalizmów. Próba klasyfikacji i periodyzacji*, Lublin 2004). Przychylamy się w tym miejscu do zdania części autorów, według których prezentowane w wymienionych publikacjach ujęcie, obejmujące na przykład nurt zwany minarchizmem (m.in. R. Nozick, A. Rand czy nawet F. A. von Hayek i M. Friedman, których żadną miarą libertarianami nazwać nie sposób) jest zbyt szerokie. Podobny problem dotyczy jednej z pierwszych publikacji na ten temat w języku polskim, autorstwa J. Mikłaszewskiej (*Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Kraków 1994), w której omówiony jest przede wszystkim dorobek intelektualny R. Nozicka, D. Gauthiera i J. Buchanana, których zakwalifikowanie jako libertarian z dzisiejszej perspektywy badawczej pozostaje sporne. W sposób wyczerpujący kwestię założeń libertarianizmu omawia natomiast książka D. Jurusia (*W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W kręgu Rothbardowskiej teorii własności*, Kraków 2012). W tym miejscu przyjmujemy interpretację obecną w ostatniej z wymienionych prac i jako „przypadek główny” libertarianizmu rozumieć będziemy w tym miejscu opartą na radykalnej etyce prawa własności doktrynę anarchokapitalizmu M. Rothbarda oraz jego bezpośrednich kontynuatorów.

Libertarianizm jest filozofią indywidualistyczną, której fundamentem jest twierdzenie o posiadaniu przez jednostkę naturalnego uprawnienia do jej osoby i własności. To własność jest podstawą wolności ludzkiej i jest wobec niej pierwotna, stanowiąc zarówno pole jej realizacji, jak i jej naturalne ograniczenie. Własność – zarówno osoby ludzkiej, jak i innych rzeczy – dowodzona jest w libertarianizmie na drodze logicznej, ale potrzeba jej zachowania wynika wprost z potrzeby przeżycia. Drogą uzasadnienia własności ciała jest, pochodzący od głównego teoretyka libertarianizmu Murraya Rothbarda, dowód nie wprost. Twierdzeniu Locke'a o tym, że każdy człowiek jest właścicielem samego siebie możemy zaprzeczyć, co tworzy alternatywę dwóch zdań: albo istnieją ludzie, którzy nie dysponują własnością swoich ciał, albo też żaden człowiek nie dysponuje własnością swojego ciała. Rothbard twierdzi, że przyjęcie któregokolwiek z tych dwóch twierdzeń jest niemożliwe z punktu widzenia teorii etycznej. W pierwszym przypadku musiałoby to oznaczać podział na „panów i niewolników”, ponieważ pojęcie własności implikuje, że ktoś musiałby być właścicielem ciał tych, którzy nie posiadają swoich osób na własność. Rothbard stanowczo odrzuca to rozwiązanie jako wprowadzające fundamentalną nierówność pomiędzy ludźmi, co kłóci się z zasadami prawa naturalnego. Co zaś do drugiego rozwiązania – a więc sytuacji, w której żaden człowiek nie posiada swojej osoby na własność – sprowadza ono konieczność uznania, że wszyscy ludzie są nawzajem właścicielami swoich osób, a więc uniwersalnego komunizmu²⁹. To rozwiązanie Rothbard odrzuca na drodze prakseologicznej: sensem własności jest bowiem dysponowanie nią, a zatem posiadanie „wszystkich

²⁹ Rothbard używa tutaj sformułowania „*Universal and Equal Otherownership*”, a więc – jako przeciwieństwo samoposiadania (*selfownership*) – „*Powszechne i Równe Cudzo posiadanie*”; zob. M. Rothbard, *Ethics of Liberty*, New York 1998, s. 45. Por. także: H.H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł*, tłum. W. Falkowski, J. Jabłecki, Warszawa 2006, s. 269; D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu*, op. cit., s. 79.

przez wszystkich” byłoby niewykonalne w praktyce – rzeczywista realizacja takich uprawnień wymagałaby bowiem każdorazowej zgody wszystkich „współwłaścicieli” na to, aby jednostka mogła dysponować swoim ciałem. Konieczne jest więc uznanie, konkludował Rothbard, że każdy człowiek jest w sposób naturalny uprawniony do własnej osoby, a wolność ludzka, a przede wszystkim oparta na prawie naturalnym sprawiedliwość, wymaga zachowania i poszanowania tej własności.

O ile jednak koncepcja własności ciała nie budziła większych wątpliwości, o tyle wielu przedstawicieli liberalizmu (w tym również Robert Nozick) upatrywało problemu w kwestii tzw. zysku początkowego, a więc zawłaszczenia rzeczy zewnętrznych³⁰. W koncepcji Locke'a elementem zawłaszczającym jest ludzka praca, którą człowiek włącza w obszar dobra naturalnego, czyniąc je tym samym dobrem rzadkim (np. zerwany z drzewa owoc posiada większą użyteczność dla człowieka niż owoc wciąż wiszący na drzewie). Rothbard w pełni akceptuje to rozumowanie, odrzucając jednak terminowy i ograniczony charakter tego zawłaszczenia, jaki przyjmował Locke. Angielski filozof uznawał, że własność nieużywana, albo też używana „niezgodnie z przeznaczeniem”, staje się na powrót niczyja i można ponownie ją zawłaszczyć. Dla Rothbarda wystarczający jest natomiast jednorazowy akt zawłaszczenia, który jest ważny niezależnie od tego co właściciel robi z tym, co należy do niego. I tak Locke dopuściłby możliwość „ponownego zawłaszczenia” kawałka ziemi, jeżeli ten leżałby odłogiem i byłby nieużywany do produkcji rolnej, a pojawiłaby się osoba, która mogłaby z niego zrobić użytek; Rothbard takiej możliwości nie bierze pod uwagę³¹.

Prawo naturalne nie dopuszcza utylitarystycznych uzasadnień łamania prawa własności, a tym bardziej łamania go w imię woli bytów kolektywnych (jak np. demokratyczna większość). Każda sprawiedliwa relacja w społeczeństwie odbywa się na zasa-

³⁰ Por. J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1995, s. 81.

³¹ D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu*, op. cit.

dzie kontraktu pomiędzy dwoma wolnymi jednostkami. Jedynie bowiem jednostki są w stanie działać bądź wyrażać swoją wolę i tylko w przypadku tak zindywidualizowanych relacji możemy mówić o tym, czy dana relacja jest dobrowolna czy też nie³². Nie oznacza to, jak często sugerowane jest przez krytyków o proweniencji¹ zarówno konserwatywnej, jak i lewicowej, że libertaria- nizm postuluje stworzenie zatomizowanej struktury społecznej, w której nie obowiązują inne normy niż te ustalone za pomocą kontraktów i umów. Reguły sprawiedliwości ustalone na bazie proceduralnej etyki prawa własności działają w abstrakcji od wię- zi, norm czy reguł kulturowych (np. tradycja, obyczaj), gdyż po- zwala to na zachowanie spójności i uniwersalności teorii etycznej, jednak w żaden sposób ich nie wykluczają.

Najważniejszym elementem libertariańskiej teorii praw własności jest stanowcze odrzucenie przemocy i przymusu jako uzasadnionej formy relacji międzyludzkich, niezależnie od tego na jakim poziomie życia społecznego zachodzą. Odrzucona zosta- je więc także władza polityczna, która traktowana jest wyłącznie jako terytorialny monopol na stosowanie przemocy. Genezą pań- stwa, jak argumentował Rothbard, jest zajęcie przez grupę ludzi pewnego terytorium, na którym siłą zaprowadziła ona swoją wła-

³² „«Społeczeństwa» lub «grupy» – pisze Rothbard – nie istnieją niezależnie od działań ich pojedynczych członków. Dlatego stwierdzenie, że «rządy» podejmują działania jest jedynie metaforą. W rzeczywistości pewne osoby posiadają związki z innymi osobami i działają w sposób, który one i inne osoby postrzegają jako działania rządu. Nie można na podstawie tej metafory wysnuwać wniosku, że sama kolektywna instytucja jest realnym bytem istniejącym w oderwa- niu od działań różnych osób. Dana osoba może zawrzeć umowę na działanie w charakterze agenta lub reprezentanta innej osoby lub działać w imieniu swojej rodziny. Jednak tylko pojedyncze osoby mogą mieć pragnienia i działać. Istnie- nie instytucji takiej jak rząd nabiera znaczenia tylko poprzez wpływanie na działania osób, które są, lub które nie są uważane za jej członków.”
(M. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, tłum. R. Rudowski, Warszawa 2007, t. I, s. 113).

dzę, żądając od mieszkańców tego terytorium wypełniania pewnych jednostronnie ustalonych reguł i zobowiązań³³.

Szczegółnej krytyce poddana zostaje liberalna teoria umowy społecznej, która była (tak dla Locke'a, jak i później dla Nozicka) sposobem na pogodzenie idei uprawnień naturalnych z koniecznością zaistnienia państwowego przymusu. Nie chodzi jednak o to, że kontrakt społeczny jest teoretyczną konstrukcją i trudno wyobrazić sobie, aby gdziekolwiek zaistniał jako fakt historyczny. Rothbard odwołuje się tutaj do teorii umów, gdzie do zaistnienia właściwego kontraktu niezbędna jest jego wymagalność. Można więc zawrzeć kontrakt dotyczący przekazania własności materialnej, ponieważ obie strony zachowują odrębność osób. Umowa społeczna zakłada natomiast scedowanie przez obywateli na instytucję państwa swoich uprawnień do podejmowania decyzji, więc nie stanowi umowy, ale oznacza popadnięcie w niewolnictwo³⁴.

Krytyka demokracji

Chociaż na bazie teorii prawa naturalnego następuje całkowite odrzucenie władzy politycznej jako niepożądanego i niezgodnego z zasadami sprawiedliwości, nie oznacza to, że wszystkie formy rządów są jednakowo złe. Pomimo tego, że Rothbard wystąpił w swoim *Manifeście* z ostrą krytyką XIX-wiecznego konserwatyzmu, którego przedstawiciele stanowczo sprzeciwiali się postępującym przemianom demokratycznym, to jednak nie uzna-

³³ Idem, *Ethics of Liberty*, op. cit., s. 161 i nn.

³⁴ Ibidem, s. 232-233. Por. Idem, *Ekonomia wolnego rynku*, op. cit., s. 314, a także: H.H. Hoppe, *Demokracja....*, op. cit., s. 297. Podobną argumentację przedstawia również Ernst Cassirer: „Umowa o podporządkowaniu, w którym jednostki rezygnują z wszystkich swoich praw i swobód, jest niezbędnym założeniem wstępnym, pierwszym krokiem prowadzącym do porządku społecznego. Ale umowa ta jest także w pewnym sensie krokiem ostatecznym. Odtąd jednostki nie istnieją już jako istoty niezależne. Nie są panami własnej woli. Wola społeczna znalazła swoje ucieleśnienie w woli władcy państwa. Ta wola jest nieograniczona.” (E. Cassirer, *Mit państwa*, op. cit., s. 197).

wał demokracji za ustrój lepszy od monarchii i porządku feudalnego. Wręcz przeciwnie: amerykański ekonomista na kartach swoich głównych prac często odwoływał się do średniowiecznego porządku prawnego jako pewnego wzorca decentralizacji władzy i konkurencji systemów prawnych. Wątek ten został najpełniej rozwinięty przez ucznia Rothbarda z Uniwersytetu Nevady, Hansa Hermanna Hoppego.

Hoppe prowadzi swoją krytykę demokracji na wielu poziomach, przede wszystkim skupiając się na jej wymiarze polityczno-ekonomicznym wewnątrz państwa. Demokracja, opierając się na odrzuceniu pojęcia obiektywnych norm sprawiedliwości i zastąpieniu ich skutkującą dewaluacją prawa zmienną wolą większości, umożliwiła rozwinięcie na szeroką skalę systemu ekonomicznej redystrybucji, uniezależnionej od ekonomicznej kalkulacji. Politykowi demokratycznemu, który zostaje wybrany do zarządzania dobrem publicznym na krótką kadencję, nie zależy na tym, aby zarządzać nim efektywnie, ale na tym, aby w tym czasie odnieść jak najwyższe korzyści materialne. Zjawisko wysokiej preferencji czasowej, a więc nastawienia na teraźniejszą konsumpcję a nie na przyszłe, długoterminowe korzyści, dotyczy również wyborców, którzy w swoich wyborach kierują się przywilejami i świadczeniami ze strony państwa jakie politycy obiecują w swoich programach wyborczych, nie bacząc na to, skąd będą pochodzić środki wykorzystane na ich spełnienie³⁵.

Z punktu widzenia naszych rozważań istotniejszy jest jednak międzypaństwowy wymiar demokracji. Demokracja, ujmowana zarówno z perspektywy idei, jak i ustroju politycznego, doprowadziła zdaniem amerykańskiego filozofa do brutalizacji konfliktów zbrojnych. Zestawiając ze sobą historię wojen w epoce

³⁵ H.H. Hoppe, *Demokracja...*, op. cit., *passim*. Por. J. Bartyzel, *Śmiertelny bóg Demos*, op. cit., s. 32-33. Szerzej o wątku ekonomicznym krytyki demokracji zob. mój tekst: Hansa Hermanna Hoppego libertariańska krytyka demokracji, [w:] *Politikon II. Państwo: emancypacyjne/opresywne*, red. M. Kaleta, M. Podniesiński, Kraków 2011, s. 128-132.

feudalnej i porewolucyjnej Hoppe dowodzi, że rządy prywatne, za jakie uważa monarchie, prowadziły wojny w nieporównywalnie mniejszym stopniu wyniszczające i szkodzące ludności cywilnej, niż rządy demokratyczne³⁶.

W systemie średniowiecznej decentralizacji władzy, a nawet w epoce nowożytnego monarszego absolutyzmu – choć tutaj postawione zostały już pod to fundamenty teoretyczne, a obywatele monarchii absolutnych rzeczywiście traktowani byli już jako polityczna całość – pojęcie narodu właściwie nie istniało. Zarówno pokojowe stosunki dyplomatyczne, jak i konflikty zbrojne były prowadzone pomiędzy konkretnymi osobami, a nie całymi narodami. Wrogami byli konkretni władcy, czy też konkretne rządy – ludność cywilna obu stron mogła natomiast nierzadko w czasie toczącej się wojny prowadzić normalną wymianę handlową. Demokratyczna koncepcja władzy (a przede wszystkim, jak zostało wspomniane, oświeceniowa idea suwerenności ludu) zasadniczo zmieniła takie pojmowanie stosunków międzynarodowych. Demokracja spowodowała totalizację życia polityczno-społecznego. Wojny stały się konfliktami pomiędzy całymi – różnie pojmowanymi, tak politycznie, jak i etnokulturowo – narodami. Aby zniszczyć wrogie państwo, nie wystarczyło jedynie pozbawić tronu jego władcę. Państwo było już emanacją woli ludu, a zatem wrogiem stała się każda osoba należąca do danej politycznej wspólnoty, gdyż tkwił w niej pierwiastek wrogiej państwowości i suwerenności³⁷.

Jednocześnie niemożliwe okazało się utrzymanie klasycznych założeń demokracji liberalnej, a więc ochrony praw jednostki przed „wolą powszechną”, umożliwiającą nawet wyłączenie się spod władzy wspólnoty (secesję). Przełomem dla Hoppego

³⁶ H.H. Hoppe, *Demokracja...*, op. cit., s. 76-79.

³⁷ Ibidem. Do podobnych wniosków dochodzili już wcześniej Mises czy Hayek; II wojna światowa, która w bardzo poważnym stopniu wpłynęła na losy obydwóch myślicieli austriackich, była zresztą dość powszechnie nazywana mianem „*People's War*”, a więc starciem nawet nie państw, ale całych narodów.

okazała się tutaj amerykańska wojna secesyjna, która – wbrew bardzo popularnej opinii, obecnej przede wszystkim w popkulturze – nie była konfliktem o niewolnictwo, ale starciem pomiędzy dwiema różnymi koncepcjami państwa³⁸. Stany Zjednoczone, zbudowane na fundamencie idei klasycznego liberalizmu, stanowiły do tego czasu związek odrębnych społeczności-państw, które posiadały pełną samodzielność w kwestii stanowienia prawa i polityczną niezależność. Lincolnowska koncepcja demokracji wykluczała tak daleko posuniętą decentralizację; bardzo mocno obecna w niej idea suwerenności ludu („government of the people, by the people and for the people”) traktowała Stany jako niepodzielną całość. Obecność Konfederacji jako osobnego rządu, dzielącego „amerykański naród”, nie mogła więc być przez Lincolna tolerowana. Jak pisał Rothbard: „Wojna secesyjna nie tylko przyniosła bezprzykładny rozlew krwi i ogromne zniszczenia, ale stała się narzędziem walki politycznej w rękach praktycznie jednopartyjnego reżimu”³⁹.

Secesjonizm jako rozwiązanie?

Wypowiedzenie posłuszeństwa władzy politycznej, stanowiące kluczowy element opartej na teorii uprawnień naturalnych filozofii państwa, stało się w warunkach demokratycznej uniformizacji niemożliwe. Jeżeli jednak rozważymy kwestię secesji w odniesieniu do współczesnych konfliktów mających miejsce na terenie państw demokratycznych, to możemy zauważyć, że nie są

³⁸ Niewolnictwo stanowiło dla Republikanów Lincolna jedynie narzędzie walki propagandowej z Konfederacją, a dowódcy wojsk Południa wcale nie byli zwolennikami niewolnictwa. Natomiast prawo do własnego rządu przyznawał Konfederatom nawet anarchoindywidualista z Północy, Lysander Spooner, który był radykalnym przeciwnikiem niewolnictwa, i u którego abolicjonizm stanowił integralną część całej refleksji politycznej. Zob. S. Sękowski, *W walce z Wujem Samem – anarchoindywidualizm w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1827-1939*, Warszawa 2010.

³⁹ M.N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2003, s. 8-10.

one zaprzeczeniem, ale wręcz wyrazem demokratycznej zasady narodowościowej. Większość współczesnych dążeń autonomicznych i separatystycznych staje się bowiem udziałem mniejszości etnicznych, których przedstawiciele (partie i organizacje polityczne lub zbrojne) dążą do zaprowadzenia na danym terytorium władzy politycznej odrębnej (na zasadach autonomii lub całkowitej niezależności) od dotychczasowej władzy państwowej. Powodem jest uznanie, że dane państwo demokratyczne nie reprezentuje w jakiś sposób interesów mniejszości etnicznej, a więc że interesy grup etnicznych (większości i mniejszości) są na poziomie polityczno-prawnym sprzeczne.

Problematyczne z punktu widzenia libertariańskiej teorii prawa naturalnego nie jest w tym miejscu samo uznanie, że centralny rząd działa wbrew interesowi etnicznej mniejszości, ale że przyczyną tego stanu rzeczy jest właśnie zasada narodowościowa. Innymi słowy rozwiązaniem problemu miałyby być zastąpienie jednego rządu narodowego innym rządem narodowym – takim, który stanowiłby emanację woli ludu zdefiniowanego przez przynależność etniczno-kulturową. Kryterium odłączenia danego terytorium i ogłoszenia jego niepodległości (lub autonomii) jest kryterium większościowe, a zatem – paradoksalnie – secesja dokonana na takich zasadach może w łatwy sposób popaść w konflikt nie tylko z dotychczas obowiązującą demokratyczną zasadą narodowościową, ale również z koncepcją sprawiedliwości opartej na teorii uprawnień naturalnych. Przyjęcie zasady narodowościowej powoduje podporządkowanie oceny pewnych środków wyłącznie partykularnym celom etnicznym czy narodowym, a nie uniwersalnym, abstrakcyjnym zasadom. I tak np. zwieńczone sukcesem dążenia kosowskich Albańczyków do niepodległości Kosowa i odłączenia tego terytorium – co ważne, niezwykle istotnego kulturowo i historycznie dla Serbów – spod władzy serbskiej, bynajmniej nie powodują, że Albańczycy musieliby koniecznie szanować samą zasadę, za pomocą której osiągnęli swoje cele, i patrzeć przychylnie na analogiczne dążenia Serbów (lub innej narodowości) jeżeli takowe pojawiłyby się na terytorium Kosowa.

Z pozycji libertariańskich można oczywiście argumentować, że samo rozproszenie władzy państwowej wskutek secesji i autonomizacji poszczególnych terytoriów jest krokiem naprzód w kierunku realizacji sprawiedliwej i wolnej organizacji społecznej. Jeden z takich scenariuszy, kreślony przez Hoppego, zakłada przywrócenie quasi-feudalnego zdecentralizowanego systemu prywatnych zależności i zobowiązań, nazywanego przez amerykańskiego autora „Nowym Średniowieczem”. W istocie jednak trudno się oprzeć wrażeniu, że obecne współcześnie tendencje separatystyczne i autonomistyczne nie gwarantują wcale – zakładając ich powodzenie – takiego rozwoju wypadków, gdyż oparte są na tej samej zasadzie, na jakiej ukształtowany jest obecny porządek demokratyczny, a więc na suwerenności narodowej. To z kolei zakłada pewną terytorialną uniformizację, która stała będzie na przeszkodzie dalszej decentralizacji.